

Compte rendu

« ALVERNY, Marie Thérèse d', COURATIER, Monique, dir., *Étienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire* »

Jean-Dominique Robert

Laval théologique et philosophique, vol. 37, n° 2, 1981, p. 248-250.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/705864ar>

DOI: 10.7202/705864ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

devrait pourtant apporter les moyens de préciser la relation qu'elle soutient avec ces autres sciences du langage » (pp. 207-208).

Dans sa conclusion, G.G. résume son parcours et ajoute une *chose essentielle*, qu'il importe de souligner fortement : « Une épistémologie centrée sur l'analyse des conditions de tels systèmes est possible, et ne suppose en rien une métaphysique nominaliste. Tout au contraire. Il semble qu'elle ne puisse être vraiment embrassée que par quiconque admet une réalité des concepts sous les avatars de leur production par des consciences, et reconnaît leur domination sur les déterminations extrinsèques dont ils sont apparemment issus. C'est pourquoi il est convenable, et nécessaire peut-être, de faire aller de pair, autant qu'on le peut, une méditation sur les langages de la science et une critique des sciences du langage. Nous avons ici tenté d'en esquisser l'entreprise, non pour formuler une doctrine, mais pour proposer à la patience du lecteur quelques matériaux qui lui donnent le goût de s'y engager plus avant et de s'y complaire à son tour » (p. 210).

Nous ne saurions trop recommander la lecture d'un livre riche, précis et parfaitement équilibré dans ses choix et leur organisation. Tout lecteur pourra lui-même s'en rendre compte et remerciera dès lors avec moi le professeur Granger.

Jean-Dominique ROBERT

Étienne Gilson et nous : La philosophie et son histoire. Un vol. de 24 × 16 de 159 pp. Paris, Vrin, 1980.

Étienne Gilson est mort le 19 septembre 1978. Deux journées de quatre séances lui furent consacrées les 28 et 29 mai 1979. Dans le présent volume on trouve les textes de ces séances (sans les « interventions nombreuses » qui paraîtront dans les *Cahiers de civilisation médiévale*) et d'autres collaborations importantes. Voici la table des matières complète : *Avant-propos*, par Marie-Thérèse d'Alverny et Henri Gouhier. *Introduction* : « Étienne Gilson, incomparable maître », par Maurice de Gandillac. *Première section : La découverte de la méthode* : « L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes », par Jean-Luc Marion. *Deuxième section : Le travail de l'historien* : « Quand Étienne Gilson rencontre saint Bonaventure », par Jacques Guy Bougerol, O.F.M., « L'interprète de saint Thomas d'Aquin », par Marie-Dominique Chenu, O.P., « Situation d'un historien philosophe devant la scolastique des

XIV^e et XV^e siècles », par Paul Vignaux. « Étienne Gilson et le problème de la théologie », par Emmanuel Martineau. « Quelques compléments sur la création des vérités éternelles », par Geneviève Rodis-Lewis. *Troisième section : La question de l'être et de l'essence* : « Étienne Gilson et la question de l'être », par Pierre Aubenque. « Sur la Philosophie chrétienne », par Jean Beaufret. « Gilson et Heidegger », par Jean-François Courtine, « Dieu comme acte d'être. À propos des théories d'Étienne Gilson sur la "métaphysique de l'Exode" », par Pierre Hadot. *Quatrième section : Deux regards sur la modernité* : « Linguistique et philosophie », par Pierre-Alain Cahné, « D'une interprétation philosophique du vivant » par Yvette Conry. *Postface* : « Étienne Gilson », par Henri Gouhier.

Les titres de divers textes réunis en indiquent à suffisance le sujet et les noms d'auteurs compétents en recommandant d'eux-mêmes la lecture attentive. La quatrième section comporte un intérêt spécifique du fait qu'elle résume et discute des prises de position de Gilson au sujet de la linguistique et de la biologie, auxquelles il avait consacré deux précieux petits volumes, édités chez Vrin. Pour le métaphysicien, c'est *La question de l'être et de l'essence* qui sera le morceau de choix. Les réflexions critiques de Pierre Aubenque et de Pierre Hadot exigeront une « relecture » de positions de Gilson sur le terrain des connexions historiques entre saint Thomas d'Aquin et ses sources. Les rapports entre Gilson et Heidegger font l'objet des textes excellents de Jean-François Courtine et Jean Beaufret. Il nous a semblé particulièrement important d'insister sur : *La philosophie chrétienne* de ce bon connaisseur et ami du maître de Fribourg (pp. 93-101). Soulignons-en les arêtes.

1.0. En 1931, à la séance du 21 mars de la *Société française de Philosophie*, Gilson parle de : *La notion de philosophie chrétienne*. Au début d'un cours en 1935 à Fribourg, Heidegger commence lui aussi à traiter du problème. Dans la suite et pour faire bref, nous dirons : G. et H.

1.1. « Parler d'une philosophie qui serait chrétienne "dans son essence formelle" est, dit Gilson la même année (*E. Ph. M.* 1,38), un nonsens. "Il est clair... que la notion de philosophie chrétienne n'a pas plus de sens que celle de physique ou de mathématique chrétienne" ». Et Heidegger, plus laconiquement : « Une philosophie "chrétienne" est du fer en bois et un malentendu » (*E.M.*, p. 6) » (p. 93).

1.2. Ceci dit, ajoute G., il n'en va plus de même si l'on considère la philosophie « dans l'œuvre de sa constitution ». Par contre, le christianisme peut proposer à la philosophie des concepts susceptibles de nourrir et de stimuler son travail. De son côté, H. écrit : « La métaphysique moderne de Descartes à Kant et, au-delà de Kant, même la métaphysique de l'idéalisme allemand, sont impensables sans les représentations fondamentales de la dogmatique chrétienne » (p. 93).

2.0. Il semblerait donc, à première vue qu'il y ait ici accord entre G. et H. En fait, dit J. Beaufret, « ils sont sur ce pont aux antipodes l'un de l'autre. M. Gilson tenant que rien n'est plus conforme à l'essence de la philosophie que de "philosopher dans la foi" (titre du 1^{er} chapitre de son *Introduction à la philosophie chrétienne* de 1960) et Heidegger écrivant au contraire dans une lettre adressée en août 1942 à Max Kommerell : "Faire face avec endurance à ce qui est digne de question est aujourd'hui (pour moi) plus initial et si résolu qu'aucune théologie de type chrétien ne peut même plus, dans cette problématique, se trouver un abri, fût-il assorti de réserves". » (p. 93).

3.0. Pour expliquer une telle divergence, il faut recourir à la discussion Gilson/Bréhier relative à « l'importance que pouvait bien avoir la priorité chronologique de la philosophie grecque sur la philosophie médiévale. Étienne Gilson disait alors : "Je ne sais pas du tout s'il y aurait eu une philosophie chrétienne sans la philosophie grecque, mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait pas eu de philosophie chrétienne". Heidegger au contraire dira à Cerisy en 1955 : "La philosophie est, dans son essence, grecque — grec signifiant ici que la philosophie, dans la radicalité de son origine, est de nature telle que c'est prioritairement du monde grec qu'elle s'est saisie, et seulement de celui-ci, pour se déployer — elle". » (p. 94).

3.1. En bref : « Non moins insensée est pour Heidegger la thèse qu'il y aurait pu y avoir une philosophie chrétienne sans la philosophie grecque, vu que la philosophie est *prioritairement grecque* (Cerisy), et qu'en ce sens il est absurde d'imaginer que puisse surgir au Moyen Âge et sous l'inspiration du Christianisme, "une philosophie spécifiquement chrétienne, originale et neuve" (*E. Ph. M. II*, 208) » (p. 94).

3.2. En effet, « n'en déplaie même à Kant, la philosophie comme métaphysique n'est peut-être pas, dans son fond une "disposition naturelle" de "la raison humaine en général" — de telle sorte

que "quelque chose de tel que la métaphysique, il y en a toujours eu, et il y en aura toujours dans le monde" (Kant, *Krit. der r. Vernunft*, B 22), mais un phénomène dont la naissance est peut-être aussi intime au monde grec que la naissance de la Tragédie » (p. 94).

3.3. Certes, beaucoup diront aujourd'hui qu'il y a là, chez H., un « ethnocentrisme » *inacceptable*. Peut-être, ajoute J. Beaufret : « qui a raison, qui a tort ? Il ne me revient nullement d'en décider. Je me borne à exposer à grands traits le contenu d'un dossier non encore ouvert, si ce n'est par la polémique » (pp. 94-95) !

4.0. Ce qui reste clair, en tout cas, c'est la question de savoir qui a raison de G. ou de H. sur une « relance » de la philosophie par le christianisme. En effet, « Peut-être faudrait-il enfin se demander si l'entrée et le maintien du christianisme dans le débat philosophique, d'abord avec la Patristique, puis avec la Scolastique, et enfin avec la philosophie moderne a bien provoqué, comme le pense Gilson, une relance de la philosophie, ou si comme le pense Heidegger, elle n'en aurait pas plutôt détourné le discours, au sens où Braque disait : "On peut détourner une rivière de son cours, non la faire remonter à la source". » (p. 95).

4.1. Dans le cas « d'une origine radicale des choses », on est en plein problème grec, mais *pas au sens de la création chrétienne*. En effet, et selon Heidegger, « la philosophie, du fait de la réception en elle du concept judéo-chrétien, attesterait plutôt la déperdition d'une radicalité initiale qu'elle n'en accroîtrait le degré. Il en irait ainsi pour d'autres questions qui, loin de marquer un approfondissement, témoigneraient aussi d'un éloignement de la source, durant que la philosophie "à l'époque de son déploiement européen se trouve conduite et régie par des représentations inspirées par le Christianisme" (*Conférence de Cerisy*). » (p. 96).

4.2. « De la Scolastique médiévale à Hegel et à Nietzsche », en passant par Leibniz, Kant et Schelling, on assisterait donc à un « couchant », ou « déclin », mais dans un sens *qui n'est pas péjoratif* (p. 96).

4.2.1. Comme l'écrit J. Beaufret, « Le terme de déclin, si on l'entend abstraction faite de toute acception péjorative, signifie essentiellement que la question qui, pour la philosophie à sa naissance et en son matin, fut aussi bien radicale que

centrale, à savoir la question de l'être, n'apparaît plus par la suite que dans l'ombre portée d'une tout autre question qui vient de plus en plus au premier plan : *qu'y a-t-il de premier dans l'étant?* — comme si l'étant, sur la base du retournement grec, s'était partout réinstallé devant l'être comme un mur invisible qui nous en séparerait de plus en plus décisivement » (p. 96).

4.2.2. Insistons ici sur l'interprétation de J. Beaufret : « L'erreur serait donc d'imaginer ici que c'est, selon Heidegger, le Christianisme qui pourrait être responsable de ce qu'il nomme *l'oubli de l'être*, car un tel oubli, s'il est caractéristique du *Déclin*, autrement dit du *Ponant* ou de l'*Occident*, est bien antérieur au Christianisme, qui n'a fait qu'en tirer parti jusqu'à s'entendre à "philosopher dans la foi". » (p. 97).

4.2.3 Autre formule révélatrice : « C'est à la faveur de l'oubli de l'être que les représentations fondamentales de la dogmatique chrétienne ont pu, depuis la Patristique jusqu'à notre temps, exercer une action directrice dans l'histoire de la philosophie. Mais le caractère onto-théologique de la métaphysique qui, depuis Aristote, a donné à la philosophie son style, relève de l'oubli de l'être, non de la réception de cette dogmatique. Une telle réception n'est cependant pas un simple hasard historique. Si, au-delà du Moyen Âge et de sa Scolastique, on peut, avec Gilson, "montrer quelle véritable hantise le Dieu créateur de la Bible a exercée sur l'imagination des métaphysiciens classiques" (*E. Ph. M.* I, 17) alors que la philosophie grecque, à l'étonnement des grands scolastiques, l'ignore si résolument, c'est parce que quelque chose avait secrètement changé dans le rapport de l'homme et de l'être » (pp. 97-98).

4.2.4. Et J. Beaufret de citer Heidegger (*Der Satz von Grund*, 1956, p. 136) : « Ce qui, au sens d'Aristote, détermine l'étant dans son être et comment quelque chose de tel advient, est éprouvé tout autrement que dans la doctrine médiévale de l'*ens qua ens*. Il n'en serait pas moins extravagant de penser que les théologiens médiévaux auraient mal entendu Aristote ; ils l'ont bien plutôt autrement entendu, répondant par là à une autre guise selon laquelle l'être se destinait à eux ». Entre les Grecs et les Médiévaux ce serait donc, selon Heidegger, l'être même qui aurait changé ? Assurément. Et c'est ce que mesure dans toute son ampleur ce que Heidegger nomme la *romanisation du grec* qui est à ses yeux, avec la *mutation cartésienne de la vérité en certitude*, l'un des *invisibilia* les plus décisifs de l'histoire occidentale » (p. 98).

5.0. Impossible de résumer ici en quelques formules l'appréciation de Heidegger, rapportée par J. Beaufret, au sujet de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin. Transcrivons simplement ici cette formule importante — mais combien équivoque aux yeux d'une authentique pensée *thomassienne* : « Dans la question de l'Être comme avoisinant le Rien, la pensée d'Augustin pour qui la création *ex nihilo* est, à la lettre, *de nihilo* (sans qu'apparaisse encore, inspiré d'Aristote, l'affaiblissement thomiste d'*ex post*) apparaît comme une étape intermédiaire (*Zwischenstufe*) entre la pensée antique, pour laquelle du Rien ne peut rien provenir et ce que la *Lettre sur l'humanisme* nommera : *das künftige Denken*, la pensée à venir, à savoir celle qui a commencé avec *Sein und Zeit* (1927) (I) et pour laquelle *ex nihilo omne ens qua ens fit* » (p. 99).

6.0. Par ailleurs, il est intéressant d'entendre le témoignage de J. Beaufret rapportant la parole de Heidegger : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée » (p. 99). Ce qu'explicite les paroles suivantes adressées, en 1951, aux germanistes de l'Université de Zurich : « Quelques-uns d'entre vous savent peut-être que ce d'où je viens, c'est la théologie, que je garde toujours pour elle un vieil amour et que je ne suis pas sans y entendre quelque chose. S'il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une Théologie, à quoi je me sens maintes fois attiré, alors le terme d'être ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi. Voilà ce que Luther a compris. Même à l'intérieur de sa propre Église on paraît l'oublier. Je suis, on ne peut plus réservé devant toute tentative d'employer l'être à déterminer théologiquement en quoi Dieu est Dieu. De l'être il n'y a ici rien à attendre. Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure (*sich ereignet*), ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu. Il faudrait sur ce point établir des distinctions et des délimitations toutes nouvelles » (p. 100).

En bref donc : ce petit volume à la mémoire d'Étienne Gilson est un excellent témoignage et une mine pour les chercheurs.

J.D. ROBERT